حول المشروع التنويري
للفيلسوف ابن رُشد

محمد الكتاني

- 1 -

ربما كان عنوان هذه المقالة مدعاة للتساؤل عما جعلني أطلق مفهوم «التنوير» على مشروع ابن رشد، بالنسبة لمجتمع لم يكن مماثلا للمجتمع الأوربي، الذي ظهرت فيه حركة «التنوير» خلال القرن الثامن عشر. فهل الأمر يتعلق بتقليد في غير محله ولا في سياقه التاريخي ؟

إن الإجابة عن هذا السؤال يجب أن تتقدم تناول الموضوع. حرصا مني على توضيح استعمال مفهوم «التنوير» في سياق تاريخي مختلف. ولا أخفي منذ البداية أن غرضي من البحث هو «تأصيل» هذا المفهوم، أي اعتباره مفهوما أصيلا، نابعا من الثقافة الإسلامية قبل غيرها، أو جديراً بأن يكون مستعملا ضمن المفاهيم والمصطلحات الإسلامية، لكن ما حال دون ذلك هو أن الثقافة الإسلامية اعتمدت منذ نشأتها على «العقل» وتماهت معه، فلم تستشعر أي مسافة بينها وبينه. وبالتالي فإنها لم تحس بضرورة العودة إليه، أو تحريره من سلطة الدين، على خلاف ما كان معروفا في تاريخ أوربا، والدليل على ذلك هو فلسفة ابن

رشد نفسها، وعمله في سبيل إبراز العلاقة العضوية بين الإسلام وبين الفلسفة أو بين الشريعة والحكمة.

نستحضر هنا كيف بدأت الثورة على «الدين» بمفهومه الكَنَسي في القرن الثامن عشر. وكيف كانت كلمة «الأنوار» هي الكلمة التي افتتن بها المفكرون في أوربا، أو في فرنسا بصفة خاصة، وذلك للدلالة على الأفكار الجريئة، التي كانت تهدف إلى هدم المعتقدات الخرافية، باسم العقل باعتبار هذا العقل هو «النور» الذي يكشف للإنسان عن الحقائق أو يقوده إليها. أو يخرجه من ظلام الأوهام إلى «نهار» اليقين العلمي.

وكان الفيلسوف الألماني إيمانْويل كانْت Emmanuel Kant (1724-1804) قد تساءل يومئذ، عن حقيقة هذه الأنوار التي غدت مفهوما شائعا في عهده. وأجاب بأن عصر الأنوار هو عصر خروج الإنسان من عهد الوصاية على عقله بسبب استرجاعه للشجاعة الفكرية، التي تمكنه من البحث عن المجهول، في ثقة وثبات وإصرار وخطوات متوالية[1].

قد يقال إننا عندما نستعمل مفهوم «التنوير» بالنسبة للعالم الإسلامي فكأننا نقيس عالم الإسلام إلى عالم المسيحية، وأن القياس ينطوي على وجود مماثلة بين الإسلام وبين المسيحية، في طابعها الكنسي. من جهة، وبين العقل من جهة ثانية ؟

وإذا كان هنالك من المفكرين والمثقفين المعاصرين في العالم الإسلامي من يسلمون بهذه المماثلة. ويعتبرون المعتقدات الإسلامية، والنزعة الدينية الغالبة على المسلمين، هي إقصاء العقل من مجال الاعتقاد، فإن الهدف من هذا البحث هو بيان خطأ هذا التصور. وعدم استناده إلى أي أساس صحيح، في الثقافة الإسلامية، لا من العقل ولا من النقل.

وفي هذا السياق يجب توضيح أمرين : أولهما يتعلق بخطأ المقارنة بين الإسلام وبين المسيحية (في صورتها المحرفة). ذلك أنه بالرجوع إلى القرآن نجد

«العقل» هو المخاطب بالعقيدة، أو بالخطاب الإلهي، وذلك بدعوته إلى النظر إلى ظواهر الكون، وملاحظة السنن المطردة فيه، وارتباط الأسباب بالمسببات، بل واعتبار «العقل» شرطا في خطاب المكلفين. وأن «العلم» هنا مقدم على «الإيمان».

والأمر الثاني هو أن علماء المسلمين كانوا رواداً في بيان كون العقل هو مصدر هداية الإنسان في ظلام الوجود، أو في ظلام المجهول، الذي يحيط بالإنسان، بدءا بذاته، وانتهاء بآفاق الكون اللامتناهية.

وهذا الإمام أبو حامد الغزالي (-500هـ) يقرر أن العقل هو الأولى بأن يسمى نوراً، بالقياس إلى نور البصر الذي تمثله العين أو حاسة البصر. لأن حاسة البصر لا تبصر نفسها وإنما تبصر غيرها، بينما العقل يدرك ذاته ويدرك غيره، ويحصل علمه بغيره، وعلمه بنفسه، وعلمه بعلمه إلى غير نهاية، وأن العين لا تدرك إلا سطوح الأشياء وظاهرها، دون باطنها. بينهما العقل يخترق الظاهر، وينفذ إلى الباطن ويستدل بالظاهر على الخفي، وبالأخص على الأعم، وبالجزئي على الكلّي[2].

وقصارى القول أن مفكري الإسلام وعلماءه جعلوا من «العقل» مرجعا في فهم النقل أو الوحي، وإن بصور متفاوتة. وبحسب الموضوعات التي يواجهها. فتسليط نور العقل على المجهول كان أحد ركائز المنهج الإسلامي في تحصيل العلم بل هو مفتاح كل أبوابه. لكن العقل برغم الطاقة الخارقة التي يمثلها يظل كالسراج، يحتاج إلى «زيت» وهذه الزيت هي «الوحي» والوحي بذاته زيت لابد له من سراج ليضيء به. فكلاهما مفتقر إلى الآخر[3].

والخلاصة أن الفكر الأوروبي عندما استعمل مفهوم «التنوير» كان يتصدى للمعتقدات المسيحية التي كانت قد قيدته، وخنقت كل تطلعاته. ولذلك عمل المفكرون على إبعاد هذا الدين من الحياة السياسية والمدنية، باسم «العلمانية».

وهذا هو المنحى الذي غلب على الفكر الفرنسي بينما غلب على الفكر الألماني التنوير بالمعنى «الفلسفي» والثقافي.

أما بالنسبة لعالمنا الإسلامي، فإن «العقل» لم يُستبعد، لا في العقيدة، ولا في الشريعة، على مر العصور. بل ظل «الاجتهاد» مشروعا بل ومرجعا للشريعة في فهمها أولاً، وفي إغنائها ثانياً. ذلك ما أردنا تناوله في هذا البحث حول منهج ابن رشد في العودة إلى العقل وجعله مصاحبا للدين أو للوحي في كل خطواته.

ـ 2 ـ

كان قيام الدولة الموحّدية بالمغرب سنة (541هـ ـ 1146م)، بمثابة تحول في الحياة السياسية والمذهبية، بالنسبة للمجتمع المغربي والأندلسي، على حد سواء. ليس فقط بسبب العوامل الداخلية للمغرب، كما حللها المؤرخون، وإنما نتيجة أيضا للاحتقان الفكري والاجتماعي يومئذ، بفعل وقوع الفكر الديني، ولاسيما في مجال الشريعة، بالإغراق في الفروع، وتغييب الأصول، وتخلي «العقل» النيّر عن دوره المنهجي والأخلاقي، في توجيه مجتمعات، فقدت حيويتها، بفعل فقدان وحدتها الدينية والاستبداد في الحكم، وإنهاك الحروب لاقتصادها.

ومن ثم جاءت الدعوة المذهبية «التومَرْتية» بإقامة الدولة الجديدة، على عقيدة أشعرية عقلانية في التوحيد، ظاهرية في الفقه والتشريع، لاستعادة وحدة المجتمع، دون أن ننسى أن العالم الإسلامي كان يومئذ قد دخل في الصراع مع العالم المسيحي، بفعل الحروب الصليبية التي اندلعت في أواخر القرن الحادي عشر الميلادي سنة 1097م. عاملة على اختراق الشرق للوصول إلى بيت المقدس، وعلى استرجاع المدن الأندلسية تباعا؛ معتمدة على تشتت القوى بين ملوك الطوائف، وإنهاك ساكنة المدن بالضرائب، لصالح ترف الحكام، ومقاومة حركة الاسترجاع المسيحي. وقد انعكس الصراع الديني السياسي الذي لم يراوح مكانه بين مد وجزر، على الأندلس والمغرب. حتى إن فريضة الجهاد باتت مسألة

حيوية تتطلب التعبئة الشعبية المستمرة، التي كان الفقهاء دعامتها الأولى. وقد ترتب على دورهم الحيوي في الحفاظ على وحدة المجتمع اعتماد السلطة عليهم وخضوعها لتأثيرهم، ولاسيما في عهد المرابطين.

ذلكم هو السياق التاريخي والاجتماعي الذي ظهر فيه الفيلسوف ابن رشد. فالتحول الفكري والمذهبي الذي جسدته الخلافة الموحدية فجّر لدى النخبة من العلماء والمفكرين عصرئذ العديد من التساؤلات المحرجة، وفتح أبواب الأمل للتجديد الديني، والعودة إلى استلهام الأصول[4].

فماذا كانت تساؤلات ابن رشد (520-595هـ) الذي لم يبلغ الثلاثين من عمره إلا والدولة الموحدية تبسط نفوذها على الغرب الإسلامي برمته، وخليفتها الأول عبد المؤمن بن علي يملأه الحماس بعد انتصاراته الباهرة، على جيوب المرابطين، من أجل إقامة دولة تضاهي دولة خلافة المشرق أيام عزها وازدهار حضارتها ؟

ونستحضر في نفس السياق المناخ المشبوب بتطلعات النخبة «العالمة» يومئذ، بما كانت تزخر به «قرطبة»، باعتبارها منارة الإشعاع الفكري والحضاري للغرب الإسلامي. وهي البيئة التي نشأ فيها ابن رشد. فمن البديهي أن يكون ابن رشد في مقدمة هذه «النخبة» يومئذ، انشغالا بالأسئلة الملحة عن مصير بلده، وعن حلول أزماته الفكرية والدينية والسياسية. ومن هنا نعتقد أن الفتى المتفلسف قد ملأه التهمم بمصير الأمة الإسلامية، في بلاد لم تراوح الحروب فيها مع النصارى مكانها، حروب كانت ترهن الوجود الإسلامي، وتطرح على أولى الأمر الخيار بين البقاء والفناء.

ونستشف هذا التهمم لدى ابن رشد بالشأن العام للأمة. من شهادة عبد الملك المراكشي حين قال عنه :

«وكان على تمكن حظوته عند الملوك، وعظم مكانته لديهم لم ينفق جاهه قط في شيء يخصه، ولا في استجرار منفعة لنفسه. إنما كان يقصره على مصالح بلده خاصة، ومنافع سائر بلاد الأندلس عامة، واستمرت حاله على ما ذكر من توليه القضاء بقرطبة، بل صرفه التهمم بها عن الاعتناء بمآربه، إلى أن نكب النكبة الشنعاء، في عام ثلاثة وتسعين وخمسمائة»[5]. كما أن الدليل على حضوره الفكري الملتزم يتجلى في دعوة الخليفة عبد المؤمن ابن علي إياه إلى مراكش سنة 548 ليستعين به في ترتيب شؤون المدارس التي أنشأها إذا ما اعتمدنا بعض الروايات في هذا الشأن[6].

أما التساؤلات التي انشغل بها، والتي كانت الأساس في بلورة ما سنتحدث عنه من مشروعه التنويري، فيمكن قراءتها من خلال إنتاجه الفلسفي والفقهي والكلامي والتعليمي باعتبار هذا الإنتاج إجابة وافية عنها.

وأهم هذه التساؤلات :

ـ إذا كانت الفلسفة اليونانية قد أصبحت من ضمن انشغالات النخبة من المفكرين، بعد ترجمتها إلى العربية، وأحدثت المزيد من تعميق الصراع الفكري بين أنصارها وخصومها، وانتهى هذا الصراع أخيراً إلى تكفير أهلها على يد الإمام الغزالي، فانسدّ الأفق أمامها، رغم ما كانت تنطوي عليه إسهاماتها في تقدم الفكر الإنساني، في نظر ابن رشد، أفلا يكون من الضروري تبرئة ساحتها مما نسب إليها والقيام بشرحها مرة أخرى بصورة موضوعية ؟

ـ وإذا كان موقف الفكر الإسلامي من الفلسفة قد انطلق من اعتبارها مضادة للدين، منافية للعقيدة الإسلامية، أفلا يكون من باب أولى بعد توضيح ما طالها من سوء الفهم الكشف عن الصلة الجامعة بينها وبين الإسلام، من خلال التحليل لمضمون كل منهما والاستدلال على ذلك بوحدة الغاية الجامعة بينهما.

ثم ألا يكون من واجب العلماء في تلك المرحلة التاريخية التي يمر بها المسلمون، تحرير طاقاتهم العقلية من قيود المذهبيات الجامدة. وإحداث انقلاب فلسفي شبيه بالانقلاب الفكري السياسي الذي حققه الموحدون ؟ لاسيما وأن بعض خلفائهم كان حريصا على شرح الفلسفة اليونانية[7].

من منطلق هذا الاهتمام التزم ابن رشد ببذل الجهود الفكرية في سبيل الكشف عن وجه الحق في خضم الصراع بين العقل والنقل فأقدم بكل شجاعة على تفعيل دور العقل بتحريره من التقليد، ومن سوء استعمال منطقه في الكلاميات والفروعيات ومن الدفاع السوفسطائي عن العقيدة. ثم مضى أبعد من ذلك، فأعلن أن أي معرفة يقينية أو علم صحيح لا يمكن قيامها إلا على أساس النظر المدعوم باستدلال العقل، وفي ضوء أنواره. وهذا ما نعنيه بمفهوم «التنوير» الذي طبع جهوده والذي اصطلح عليه الفكر الأوروبي في القرن الثامن عشر بعصر الأنوار.

ولكي نقدر المشروع الذي نهض به ابن رشد حق قدره، من حيث الشجاعة الفكرية التي تطلبها، نستحضر ما ذكره بنفسه في كتاب «الضروري في السياسة»، وهو مختصر لكتاب «السياسة» لأفلاطون[8] حيث قال يصف مجتمعه الأندلسي يومئذ : «وإذا اتفق ونشأ في هذه المدن (يعني الأندلسية) فيلسوف حقيقي، كان بمنزلة إنسان وقع بين وحوش ضارية. فلا هو قادر على أن يشاركها فسادها، ولا هو آمن على نفسه منها. ولذلك فإنه يفضل التوحد والانعزال، فيذهب عنه الكمال الأسمى الذي إنما يتحقق له في المدينة، وهو يقصد تفعيل آرائه في حياة المجتمع وسياسته»[9].

إنها بدون شك مسؤولية فكرية ثقيلة، كانت تنتظر من ينهض بها في المغرب أو الأندلس، على عهد «الدولة الموحدية»، التي أطاحت بالدولة المرابطية، على أساس مذهبي. ففتح خلفاء الموحدين الأوائل المجال أمام الرجوع إلى

الأصول، ونبذ الفروع وإعطاء المجتمع الفرصة لتحقيق الانطلاقة الفكرية، لتصحيح المعتقدات ومقاومة الضلالات، مع الانفتاح على الفكر الفلسفي والعلمي بصورة ملموسة.

- 3 -

لقد اشتغل الفيلسوف أبو الوليد محمد بن رشد على مدى النصف الأول من حياته بتحصيل علوم ومعارف عصره، من علوم إسلامية وأدبية، وفلسفية يونانية. ومن ضمن هذه الأخيرة علم الطب. ثم أخذ ينشر ما استوعبه من تلك العلوم شارحا ومحللا ومعلما ومؤلفا على مدى النصف الأخير من حياته. يؤلف ويذيع ما يصنفه من كتب، منذ بلوغه سن الأربعين، وفي هذه المرحلة أنكب على فلسفة أرسطو، يشرحها ويكتب المختصرات عنها، في كل فرع من فروعها في الطبيعة، وما وراء الطبيعة، والنفس والأخلاق والمنطق. كما اهتم في غمار ذلك بالتصنيف في موضوعات أخرى كالفقه والأصول والرد على الغزالي في كتابه «تهافت الفلاسفة»، والرد على المتكلمين كالأشاعرة والمعتزلة، بكتابه «مناهج الأدلة في عقائد أهل الملة». والتقريب بين الفلسفة والشريعة، بكتابه «فصل المقال» عدا المختصرات ورسائل أخرى في فنون شتى[10].

ولما كان أرسطو يمثل النزعة العقلية الخالصة، على خلاف أفلاطون وغيره من فلاسفة اليونان، فإن ابن رشد جعل من تراثه ليس فقط مادة للشرح والتفسير والتلخيص، ولكنه جعل منه مدخلا لترسيخ سلطة العقل، واسترجاع مكانته التي كانت قد تراجعت في العالم الإسلامي إلى حد بعيد.

لقد استغرقه الشغف بالفلسفة إلى حد كبير، فتجشم عبء الدفاع عنها، في مجتمع كان يُكَفر المتعاطين لها، بل تجاوز هذه الحدود، ليجعل من الفلسفة مدخلا لخوض النضال ضد التيارات السائدة في عصره. متحديا بذلك، ليس فقط الفقهاء الذين كانوا يمثلون قيادة المجتمع الإسلامي بالأندلس والمغرب وغيرهما.

وإنما تحدى كل الاتجاهات الفكرية والثقافية السائدة، ولاسيما لدى علماء الكلام والصوفية، والمتفلسفة الذين مزجوا بين الفلسفة المشائية والمذهب العرفاني، الذي بلورته الأفلاطونية المحدثة، وتأثر بها جل فلاسفة المسلمين. بل تحدى السلطة القائمة في عصره منتقدا الاستبداد في الحكم، مجسداً بهذا التحدي الشامل لكل هذه القوى والنخب ثورة ثقافية لم يستفد منها العالم الإسلامي كما كان ينبغي[11].

وهذه الأمور هي التي أوغرت صدور الفقهاء عليه، إذ كانوا معروفين بموقفهم المعادي للفلسفة والمنطق، وتكفير من يشتغل بهما، وانتهى الأمر بنكبته المعروفة في أخريات حياته، على يد الخليفة أبي يوسف يعقوب المنصور الموحدي[12]. وأكبر مفارقة في هذا الصدد هو أن ثورة ابن رشد هذه وجدت صداها العميق في الفكر الديني المسيحي واليهودي في أوربا خلال العصور الوسطى، بصورة بعيدة الأثر، بينما لم يكتب لها أي نجاح في العالم الإسلامي.

ونذكر في هذا الصدد ما تحدث عنه الباحثون من ضروب تأثير فكر ابن رشد في الفكر الأوربي كما تجلّى في فكر توماس الأكْويني Saint Thomas d'Aquin (-1274م) وألبرتو الكبير Albert le Grand (1193-1280م) المعتبرين ممثلين للأرسطية الأرثوذكسية، وسيجِر دي بْرابانْت Siger de Brabant (1235-1284) إمام الرشدية الأرسطية، وموسى ابن ميمون Maïmonides (1135-1204) وإسحاق البلاغ Isaac Albalog (-1204) الفيلسوفين اليهوديين الرشديين. بل عمت دراسة الفلسفة الأرسطية بشرح ابن رشد وتعليقاته كل المعاهد العلمية، ولاسيما جامعتي باريس وتولوز، بعد أن كانت محرّمة، بقرار الكنيسة بمقتضى قرارات التحريم سنة 1210 وسنة 1215، وذلك نزولا عند ضغط الطلاب والأساتذة بحيث أحدثت حركة عقلية جديدة مكنت من تجديد اللاهوت المسيحي واليهودي على حد سواء[13].

غير أن إبراز الثورة الرشدية في مضامينها ومناهجها لم ينل من عناية الباحثين والمؤرخين للفكر الإسلامي ما تستحقه. فابن رشد في دراسة الباحثين

الغربيين شارح للفلسفة اليونانية أو بعبارة أدق مجرد شارح للفلسفة الأرسطوطاليسية[14].

أما الباحثون العرب المعاصرون فيضيفون، إلى ما ذكره الغربيون عن ابن رشد كونه الفيلسوف الذي دافع عن الفلاسفة، فيما اتهمهم به الغزالي من كفر صريح، أو تكذيب لحقائق الإسلام الموحى بها. وأنه الفيلسوف الذي حاول أساسا التوفيق بين الشريعة والفلسفة على أساس منهج واضح. وذلك باستثناء فئة قليلة من الباحثين المسلمين المعاصرين، الذين أبرزوا في أبحاثهم الجانب الأصيل في فلسفته.

وفي هذا الصدد يقول أحدهم : «من المؤسف أنه ليس ثمة مذهب فلسفي شُوِّه وحرِّف كما شُوِّه وحرف مذهب ابن رشد، وأنه من الإنصاف أن نعترف بما لفيلسوف قرطبة من إسهام أصيل في تاريخ الفلسفة الإسلامية»[15].

ومن ثم قمتُ بقراءة استكشافية لمنزع هذا الفيلسوف في جل مؤلفاته، فبدا لي أنه أكبر من الحجم الذي وضعه فيه الباحثون الغربيون، المنحازون إلى موقف التبخيس أو الإنكار لعبقرية العرب والمسلمين، وفي مقدمتهم إِرْنِسْت رينان Ernest Renan (1823-1892). فتبين لي أنه الفيلسوف الذي تحدى كل مذاهب عصره، بشجاعة عقلية نادرة. وتعرض لنكبة قاسية في سبيل الجهر بثورته على تيارات الفكر السائد في زمانه. وأنه من الإنصاف القول بأنه كان رائداً للتنوير في العالمين الإسلامي والمسيحي، بل وصاحب ثورة ثقافية كما قال بذلك بعض الباحثين[16].

ومن هذا المنظور أعتقد أن ابن رشد أنجز مشروعا أكبر بكثير من شرح فلسفة أرسطو، وأكبر بكثير من محاولة التوفيق بين الإسلام والفلسفة. إنه مشروع الثورة العقلانية التي انتقدت كل أشكال التنافي مع العقلانية. والتي لم تتأثر بأي نزعة تشكك في العقل أو سلطة تحد من حريته، أو تقول بإمكان معرفة علمية أو يقينية خارج منهجه الصارم وبراهينه الاستدلالية.

ويمكن القول بأن هذا المشروع قام على تحقيق المقاصد التالية :

1. الدفاع عن الفلسفة بوصفها ممارسة منهجية، يقوم بها العقل لاكتشاف المجهول، وتبرئة أهلها من التهافت الذي وصمهم به خصومها.

2. التوفيق بينها وبين الشريعة، باعتبارهما مصطحبتين بالطبع متجاذبتين بالجوهر، على حد قوله.

3. تأصيل المنهج العقلي الاستدلالي بوصفه السبيل الوحيد للوصول إلى العلم اليقيني والمعرفة الموضوعية.

4. الكشف عن سوء استعمال المذاهب الكلامية الإسلامية للمنهج العقلي، مما جعلها تعجز في خطابها عن إفهام العامة و إقناع الخاصة.

وإذا كان المقام لا يسمح بالتفصيل فلنورد لمعاً من مواقفه المعروفة في هذه المسائل :

ـ 4 ـ

لقد استحضر ابن رشد بدون ريب واقع الأمة الإسلامية في عصره، من حيث مكوناتها الفكرية والعقدية، ومذاهبها التي تعددت، ومزقت وحدتها. واستخلص من تحليل ذلك فيما يبدو لنا نتيجتين ترتبط إحداهما بالأخرى. وهذا ما جعله يركز نضاله الفكري على كشف المغالطات التي قامت عليها النتيجتان عند أصحابها.

الأولى : الخلط بين منهج الفلسفة أو استعمال العقل من تحصيل المعرفة اليقينية من جهة، وبين منهج الدين في تحقيق الصلاح للإنسان في الحال والمآل من جهة أخرى. وتجلى هذا الخلط عند المتفلسفة وعند المتكلمين من أشاعرة ومعتزلة فضلا عمن سواهم.

الثانية : تعميق القطيعة بين الفلسفة وبين الدين، بصورة تجعل من الدين خصماً للعقل، ومن العقل خروجا عن الإيمان بالشريعة.

ولكي يتأتى لابن رشد تجاوز أسباب القطيعة القائمة بينهما، اتجه إلى بيان أن الفلسفة مؤيدة للشريعة، وباعثة على النظر الذي اعتمده القرآن، في دعوته إلى الإيمان بحقائق الغيب، ومن ثم أكد أن قوام كل من الفلسفة والمنطق ليس سوى تأييد دعوة الدين إلى النظر، في الظواهر الكونية، باعتبارها دالة على موجِدها، وهو الباري تعالى. وأنه كلما كانت المعرفة بصنعة العالم ونظامه أتم، كانت المعرفة بالصانع أكمل. فإذا أدركنا مقاصد منهج النظر الذي دعت إليه الشريعة، وجدنا أنه ليس أكثر من استنباط المجهول من المعلوم، واستخراجه منه. وهذا هو القياس العقلي، المسمى عنه الفلاسفة برهانا.

وبذلك يصبح المسلم الراغب في معرفة قدرة الله وحكمته على أكمل الوجوه، مطالبا بمعرفة قواعد استعمال العقل، الذي هو بمنزلة آلة العمل في هذا المجال، شأنه في ذلك شأن الفقيه الذي يروم استنباط الأحكام الفرعية، من أدلتها الشرعية، فكما أنه لابد لهذا الفقيه من إتقانه لعلم «الأصول» الذي يتضمن طرق الاستنباط الصحيح، فكذلك الفيلسوف الذي يريد معرفة الكليات، التي هي قوام العالم، فإنه لابد له من إتقان قواعد القياس العقلي التي يتضمنها علم المنطق(17).

وإذا كان من بين من يستعملون آلة النظر العقلي، المسماة المنطق، من يخطئ في استعمالها لسبب من الأسباب، فإن العيب يظل في الناظر، وليس في آلة النظر. فسوء استعمال الآلة أو المنهج، هو أمر عارض للإنسان، في سائر الصنائع والآلات وليس من عوارض الآلة نفسها.

وفي هذا السياق ألّف ابن رشد رسالته المعروفة «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال».

لقد استحضر ابن رشد «إشكالية التوفيق» كما عالجها «إخوان الصفا»، والفلاسفة المسلمون أمثال الفارابي والكِنْدي. ورأى أنه يجب الانطلاق أولاً من تحديد طبيعة كل من الشريعة، والفلسفة، واحترام خصوصية كل منهما في منهجه وأسلوبه من ناحية، ومن إبراز العلاقة بينهما من حيث مبدأ النظر والهدف منه من ناحية ثانية.

وقد وضح الأمرين معاً على النحو التالي :

أما الشريعة فهدفها تعليم العلم الحق، وتحديد أحكام العمل الحق. وأما الفلسفة فهدفها تعليم العلم النظري الحق لا غير.

وفيما يتعلق بتعليم العلم الحق الذي يشتركان فيه، هناك تفصيل. وهو أن العلم يقوم على شقين، وهما التصور للحقائق والتصديق بها. ولما كانت طرق التصديق الممكنة للناس على اختلاف مداركهم ثلاثا، وهي البرهانية والجدلية والخطابية، وكانت طرق التصور الممكنة اثنتين، إما تصور الشيء في نفسه، وإما تصور مثاله، عمدت الشريعة إلى تعليم الجميع، إلا أنها اعتمدت في الغالب على الطرق المشتركة للأكثرية من الناس، في حصول التصور والتصديق، وهي الطرق الجدلية والخطابية.

وبذلك يكون للمعرفة التي يحصلها الإنسان عن حقائق عالم الغيب وعالم الشهادة في رأي ابن رشد ثلاثة أنواع : معرفة برهانية، ومعرفة جدلية، ومعرفة خطابية، وكل نوع من هذه الأنواع يناسب طائفة من الناس. ففريق أهل البرهان يعتمدون على الأدلة البرهانية، وهي التي تبدأ من المبادئ الأولية للعقل. وهي واضحة بذاتها، ويستنتج منها، سلسلة من القياسات الدقيقة المترابطة بنتائج في غاية الوضوح والبداهة. وأما فريق أهل الجدل فيعتمدون الأدلة الجدلية وهي مستوية في دقة تصورها للأدلة البرهانية لكن مقوماتها ليست بديهية على الإطلاق

بل هي واضحة قليلا أو كثيراً. وأما فريق الخطابة فيكتفون بالأدلة التي تقوم على العاطفة والتخيل أكثر من قيامها على العقل[18].

وأما ما يتعلق بالشق الثاني من أهداف الشريعة وهو تعليم العمل الحق وتحديد أحكامه. فهو خاص بها، ولا علاقة لها بالنظر الفلسفي.

ولما كانت مبادئ العمل الحق وهو تحصيل الفضائل ونبذ الرذائل لا سبيل إلى البرهان على وجوب العمل به، كان الأخذ به عن طريق الأنبياء والرسل فيما يحملونه إلى الناس من الشرائع العلمية هو المنهج المأخوذ به.

وهذا هو «فصل المقال» بين طبيعة الفلسفة التي تتوخى السعادة العقلية المحضة، وبين طبيعة الشريعة التي تتوخى السعادة العملية في الحياة الاجتماعية.

ومع ذلك لا نجد شريعة من الشرائع إلا وقد نبهت على ما يخص الحكماء من ذوي العقول البرهانية، كما عنيت بما يشترك فيه الجمهور. وعلى الحكماء أن يعلموا أن المقصود بتعليم الشريعة هو ما يعم نفعه، لا ما يخص، وأنهم إذا قاموا بشك في المبادئ الشرعية أو بتأويل مناقض لخطابها فإنهم أحق بأن يطلق عليهم اسم الكفر[19].

وبعد أن أبرز ابن رشد ضرورة الفصل بين الشريعة باعتبارها وحيا وبين الفلسفة باعتبارها اجتهادا فكريا، فصلا أساسيا، يقوم على أن لكل منهما منهجه المتميز في الكشف عن حقائقه. وأن صدق كل منهما رهين بمنهجه، يقول : «إن الحكماء من الفلاسفة لا يجوز عندهم التكلم ولا الجدل في مبادئ الشريعة، وذلك لأنه لما كانت كل صناعة لها مبادئ، وواجب على الناظر في تلك الصناعة أن يسلم مبادئها، ولا يتعرض لها بنفي أو إبطال، كانت الصناعة العملية الشرعية أحرى بذلك»[20].

ثم مضى فيلسوفنا يبين أن إثبات كون الشرع الإسلامي قد خاطب العقل بدعوته إلى الإيمان بوجود الله الواحد الأحد، من خلال حثه على النظر في الموجودات، والاعتبار بنظامها الحكيم، واطّراد سننها التي لا تتغير، وأن الفلسفة ليست شيئا أكثر من هذا النظر العقلي المنهجي. وذلك لأنه كلما كانت المعرفة بهذا النظام الكوني أتم كانت المعرفة بموجده أتم وأكمل.

وإذا علمنا بأن الشرع قد أوجب النظر العقلي والاعتبار بالظواهر الماثلة أمام مدارك الحس، فإن هذا الاعتبار ليس شيئا أكثر من استنباط المجهول من المعلوم. واستخراجه منه بطريقة القياس.

وبهذه الطريقة مهد ابن رشد لبيان أهمية «المنطق» الذي ذمه الكثير من الفقهاء والعامة الجامدين، الذين اعتبروا اعتماده بدعة، وهو ليس أكثر من المعرفة بأنواع البراهين وشروطها، وتمييز الأقيسة المختلفة، من برهانية وسوفسطائية وخطابية بعضها عن البعض.

وبذلك يجب على المؤمن بالشرع، الممتثل لأمره بالنظر في ملكوت السماوات والأرض أن يعرف آليات النظر المتمثلة في المنطق التي هي بمثابة آليات العمل.

وقد استعمل الفقهاء المسلمون القياس في علم الأصول، وذلك لاستنباط الأحكام المناسبة للأقضية، التي لم يجدوا لها حكما لا في القرآن ولا في السنة. فلماذا أباحوا لأنفسهم هذا القياس الفقهي، وهو لم يكن معروفاً في عصر النبوة، ولم يبيحوا استعمال القياس العقلي في النظر في الموجودات ؟

لعلهم نفروا من المنطق لأخذه من علوم اليونان، وهنا يوضح ابن رشد أن العلوم العقلية هي ثمرات العصور والأجيال الإنسانية المتعاقبة. وهي كالصنائع التي أبدعتها الحضارات، واقتبستها الأمم منها. فهل يجوز في العقل ألا يستعمل

المرء من الصنائع والمعارف إلا ما وضعه لنفسه، وأنّى له تحقيق ذلك إذا ما أراده. فإن ذلك إنما يتم بتشارك الخبرات وتكامل الأدوار وتلاحق التجارب.

وإذا كانت الحكمة ضالة المؤمن، يأخذ بها حيثما كانت فقد تبين أن النظر في علوم القدماء واجب بالشرع، إذ كان قصدهم منها هو قصد الشرع في تحصيل العلم، والتحلي بالحكمة. ومن ثم كان النهي عن الأخذ بالمنطق وغيره من علوم القدماء ضربا من الجهل والبعد عن الله.

وهكذا أحكم ابن رشد بناء الحجة على وجوب الانتفاع بمنطق اليونان، الذي هو آلة إحكام القياس البرهاني، وتسديد خطا العقل في استنباط المجهول من المعلوم. والمجرد من المحسوس.

ثم ينتقل بعد ذلك إلى المرحلة الثانية وهي البرهان على عدم حظر الشرع للفلسفة، كما يتوهم المتوهمون. وبما أن الفلسفة هي ثمرة النظر العقلي المحض، المعتمد على الأدلة البرهانية، فإن ما تؤدي إليه من المعرفة بموجود ما من الموجودات، قد يخالف كل المخالفة ما جاء به الوحي، أو ذهب إليه الشرع. وهو ما يجعل المسلم يلاحظ بوضوح مخالفة الفلسفة للدين، أو حسب عبارة مصطلح ابن رشد مخالفة الحكمة للشريعة.

ومن هنا سعى ابن رشد لردم هذه الهوة بين ما يعتبر «حقيقة دينية، وبين ما يعتبر حقيقة فلسفية» أو بلغة أوضح بين ما يعتبر «وحياً» إلهيا منزلا. وبين ما يعتبر حقائق فلسفية برهانية.

- 5 -

يقرر ابن رشد في البداية أن الشريعة الإلهية تخاطب كل الناس بمختلف مستوياتهم العقلية، لأن هدفها هدايتهم جميعا إلى السعادة في الحال والمآل. وأن مصدر هذه السعادة هو المعرفة بالله سبحانه، وبصفاته وأفعاله، القائمة على

الحكمة في التدبير والربوبية للكون. لكن هذه المعرفة لا يمكن تبليغها بصورة واحدة للبشر، وهم مختلفون في جبلاّتهم وعقولهم وقدراتهم على الاستدلال، وتفاوتهم في التصديق بالحقائق. فمنهم من يصدق بالبرهان العقلي، وهم الأقلية، ومنهم من يصدق بالتخييل، أو بالأقاويل الجدلية والشعرية والخطابية، كتصديق صاحب البرهان بالبرهان. ولهذا قال تعالى : ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [سورة النحل، الآية 125] فالحكمة لأهلها. والموعظة الحسنة لمن لا يرقون إلى درجة الحكمة، وهي البرهان. والجدل بالتي هي أحسن لمن هم دون ذلك.

وبعد أن قرر هذه المقدمة انتقل إلى مقدمة ثانية. وهي أنه يجب النظر فيما يثبته الفكر الفلسفي وما يثبته الوحي المنزل. فإذا كان الوحي قد سكت عن حقيقة ما، فلا إشكال، لأنه بمثابة ما سكت عنه الشرع من الأحكام، واستنبطه الفقيه بقياس فقهي. وفي هذه الحال يجوز استعمال القياس العقلي في إدراك حقيقة ما سكتت عنه الشريعة. وإن كانت الشريعة قد أثبتت شيئا بصورة موافقه أو مخالفة لما انتهى إليه البرهان العقلي. فالأمر واضح، في حال الموافقة بين الأمرين. أما في حال المخالفة فيجب تأويل دلالة الوحي على المقصود، وذلك بإخراج الدلالة من حيز الحقيقة اللغوية إلى حيز المجاز، من غير إخلال بأساليب العرب، وأعلن في هذا الصدد ما يشبه القاعدة المرجعية، بقوله : «نحن نقطع قطعا أن كل ما أدى إليه البرهان، وخالفه ظاهر الشرع أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي، وهذه قضية لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب بها مؤمن»[21].

أما السبب في ورود الشرع أو الوحي أحيانا بأسلوب المجاز، فهو اختلاف مدارك الناس، وتفاوت قدراتهم العقلية في التصديق. وهذا ما جاء به الوحي تصريحا، في قوله تعالى : ﴿هُوَ الّذي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكتَابَ منْهُ آيات مُحْكَمات هُنَّ أُمُّ الْكِتابِ وَأُخَرَ مُتَشابِهات، فَأَمّا الّذينَ فِي قُلوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغاءَ

الفتْنَة وَابْتغاءَ تَأْويله، وَمَا يَعْلَمُ تَأْويلَهُ إلاَّ اللَّهُ، وَالرّاسِخونَ فِي العِلْمِ يَقولونَ آمَنّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَتَذَكَّرُ إلاّ أُولو الألْبَاب﴾ [سورة آل عمران، الآية 7].

وقد قال بضرورة التأويل أئمة الفكر الإسلامي من جميع المذاهب الكلامية والفقهية والصوفية.

وعندما توقع ابن رشد أن يحتج عليه المخالف، بأن يقول له إن في الشرع أشياء أجمع المسلمون على حملها على ظاهرها في الوحي، وأشياء أجمعوا على تأويلها وأخرى اختلفوا فيها، فهل يجوز أن يذهب البرهان العقلي الفلسفي إلى مخالفة ما أجمعوا على أخذه على ظاهره، أو أجمعوا على تأويله، بصورة لم يختلفوا فيها،أجاب ابن رشد بصورة محسومة، إن الإجماع لا يمكن تحقيقه في النظريات، بطريق يقيني، مثلما يجوز حصوله في العمليات، أي الأحكام الفقهية. ويضيف إلى ذلك أن الكثير من العلماء المسلمين الأوائل قالوا إن لمنطق الشرع ظاهراً وباطناً. وأنه لا يجوز أن يعلم بالباطن من ليس من أهله[22].

وعندما استخلص ابن رشد أن للشرع ظاهراً وباطناً، قرر أن هناك حقائق من الخفاء والبعد عن المدارك العادية لا تعلم إلا بالبرهان. ولذلك ضرب الله الأمثال لها. فالظاهر هو الأمثال المضروبة، والباطن هو المعاني التي ضربت لها تلك الأمثال، وهي لا تتجلى إلا لذوي العقول البرهانية. وقد وافق ابن رشد الإمام الغزالي على تقسيمه للموجودات إلى خمس مراتب وهي الموجود الحقيقي الثابت خارج الحس والعقل وهو الله. والموجود الحسي المتمثل في القوة المبصرة، حيث لا وجود له خارج الرؤية البصرية. والموجود الخيالي الذي هو صورة المحسوسات في الخيال إذا غابت عن الحواس، والموجود الكلّي الذي يوجد في العقل مجرداً من تجلياته الجزئية، وهذا التقسيم هو ما يُعبَّر عنه بالموجود في الأذهان وبالموجود في الأعيان وبالموجود في اللسان (اللغة)، وهو الحقيقي الخارج عن الحسّ والعقل.

ثم قرر أن التأويل للمتشابه لا يجوز الإفصاح عنه لمن ليس من أهله، وهم أهل النظر العقلي البرهاني. والذين هم الراسخون في العلم، حسب فهم ابن رشد للآية الكريمة. ومن هنا فإنه يصعب الإجماع في التأويل.

وهنا يستحضر ابن رشد بعض القضايا التي اختلف فيها الفلاسفة من منظورهم العقلي البرهاني مع صريح الوحي، وهي قولهم بقِدَم العالم، وبأنه تعالى لا يعلم الجزئيات، وبأن الأجساد لا تبعث ليوم الحساب والجزاء.

ويلخص ابن رشد ما سبق أن حلله بتفصيل في الرد على الغزالي في كتاب «تهافت الفلاسفة» في كتابه «تهافت التهافت»، حيث كفّر الفلاسفة في عدد من القضايا التي انتهى إليها نظرهم البرهاني، حسب قولهم. وقد حاول ابن رشد أن يوفق بين حقائق العقيدة، وحقائق النظر الفلسفي بمنطق التأويل اللغوي نفسه، من حيث أن اللغة تحتمل الدلالات المتباينة، تلك الدلالات التي لا يحسم فيها إلا النظر العقلي. فالذي سبّب الخلاف هو تباين تصورات المفاهيم المستعملة في هذه المسائل، مثل مفهوم القديم والمحدث، ومفهوم الكليات والجزئيات ومفهوم المَعاد وغيرها.

ومن هنا انقسم الناس في التصديق بوجود الأشياء. فهناك من لا يصدق إلا بما في الحس، وهناك من لا يصدق إلا بما تصوره له المُخيّلة. وهناك من يصدق الموجود الثابت المتعالي عن الحس والتخييل. وإذا صح ذلك فمعناه أن خطاب كل صنف بالحقيقة، يقتضي أساليب شتى، وأن ما يقع به الخطاب، لهؤلاء على سبيل المجاز والتصوير، هو من باب المتشابه في القرآن. الذي لا يعلم تأويله إلا الله... والراسخون في «العلم» حسب فهم ابن رشد للآية. وها هنا ثلاثة أصول في الشريعة، تودي إليها كل الطرق الثلاث، التي جاء بها الوحي. ولا مناص من التصديق بها بحسب المنهج الذي يلائم كل فئة بحسب مستواها.

فهناك البرهانيون، أهل النظر العقلي، وهناك الخطابيون المصدقون بالموعظة الحسنة، وهناك الجدليون. وبذلك يؤكد ابن رشد أن هناك ظاهراً، لا يجوز تأويله متى تعلق بمبادئ الاعتقاد، لأن تأويله يفضي إلى الكفر لا محالة. والسبب في ذلك أن الجمهور لا يتصور الحقائق إلا من خلال طرق الحس والتخييل. فإذا حملته على التأويل أبطل الظاهر، وأنكر المؤول، فضاعت الحقيقة بين يديه، لأنه لا يمكن أن يصدق إلا الظاهر، ولا يرقى إلى تصديق المعقول.

- 6 -

وتأسيساً على هذا التمييز بين الظاهر والباطن، فيما دعت إليه الشريعة، من إيمان بحقائق الغيب يجب ألا يصرح لعامة الناس بالتأويلات للظاهر، ولا أن يورد ذلك التأويل في الكتب الموجهة إليهم. فضلا عن القول في تأويل ما هو غير ممكن لإدراك البشر، مهما كانوا من العقل، وبهذا يكون هناك المتشابه في القرآن الذي لا يعلمه إلا الله. كما تدل عليه الآية في قراءة من وقف عند قوله تعالى : ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ﴾ «وذلك مثل حقيقة الروح» في قوله تعالى : ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرّوحِ، قُلِ الرّوحُ مِن أَمْرِ رَبّي وَمَا أُوتيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلاّ قَليلا﴾ [سورة الإسراء، الآية 85].

ولكن ما حصل في تاريخ الفكر الإسلامي كان على خلاف ذلك. فعندما اختلط الأمر على الناس في تأويل المتشابه، حملوه على ظاهره أو أوّلوه، وعندما أولوه لم يستعملوا ضوابط التأويل ومنهجه، ولم يُميز ذَوو النظر منهم بين ما يمكن التصريح به وبين ما لا يمكن. فوقعوا فيما كان يعرفه عصر ابن رشد من فوضى فكرية، وتنازع المذاهب واشتداد الخلاف، وادّعاء كل منهم أنه يملك الحقيقة دون سواه. فقال : «فإنّا شاهدنا أقواما ظنوا أنهم تفلسفوا، وأنهم قد أدركوا بحكمتهم العجيبة أشياء مخالفة للشرع، من جميع الوجوه، أعني لا تقبل تأويلا، وأن الواجب عليهم هو التصريح بهذه الأشياء للجمهور، فصاروا سببا في هلاكهم وهلاكه»[23].

لقد اختلف المتكلمون من جهة كونهم لم يعرفوا الطرق المشتركة للجميع التي اختارها الشارع لكل طائفة من المخاطبين، فاعتقدوا أنها طريق واحد وأخطأوا مقصد الشريعة فضلّوا وأضلوا.

وإذا تأملنا هذه الاختلافات المذهبية، وفحصنا أدلة كل مذهب من مذاهب المتكلمين وجدناها متصفة بصفتين في تحليل ابن رشد لها :

ـ أولاهما أنها ليست خالصة في بنائها على العقلانية المدعاة. فهي تجمع بين مناهج الخطاب البرهاني، والخطاب السوفسطائي والخطاب التأويلي، ولذلك عجزت عن إقناع البرهانيين. ولم تفلح في الحصول على إيمان الجمهور. لما فيها من الخطاب السوفسطائي .

ـ والثانية أنها تعتمد مناهج شتى من التأويل غير المنضبط بقانون.

ومن هنا أعلن ابن رشد أنه شديد الحزن على ما عرض للشريعة الإسلامية من الأهواء الفاسدة والاعتقادات المنحرفة، بسبب ما ظهر على يد مدّعي النزعة العقلية والخطاب البرهاني من دعاوي باطلة، وأقاويل متهافتة. وهم المتفلسفة والمعتزلة والأشاعرة والماتُريدية، فضلا عن أهل الظاهر والحشوية.

وترتب على ذلك كله أن أصبح متعاطو الفلسفة معرضين للتكفير من لدن خصومهم، بل ومعرَّضين لفضح تناقضاتهم، بنفس المنهج السوفسطائي الذي استعملوه، وهو ما يتجلى في كتاب الإمام الغزالي «تهافت الفلاسفة» فهو يعني بهؤلاء الفلاسفة الفارابي وابن سينا أساساً ومن سار على منهجهما.

وعندما عمد ابن رشد إلى نقد كتاب «تهافت الفلاسفة» فقد قام بنقد مزدوج، الأول نقد التأويلات السوسفسطائية، التي انتهجها كل من الفارابي وابن سينا، والثاني نقد الغزالي نفسه في استعماله المنهج السوسفسطائي الجدلي، البعيد عن الاستدلال البرهاني، في بيان عجز الفلاسفة. وهنا كشف ابن رشد

بعقليته الصارمة كلا من سوفسفطائية المتفلسفة وسوسفطائية ناقديهم، من إثبات الحقائق الاعتقادية الإسلامية بالطرق الفلسفية.

وبيّن أن الطرق الواردة في دعوة القرآن للكافة والتي لا يوجد ما هو أفضل منها من حيث تحقيق السعادة لهم. هي الطرق التي أقام القرآن استدلالاته عليها، في إثبات الحقائق الغيبية، التي هي قوام الإيمان المطلوب في الإسلام، وأنه يجب أخذها على ظاهرها ما أمكن ذلك. إلا أن يكون تأويلها في متناول الجميع. وأننا إذا تأملنا هذه الاستدلالات القرآنية وجدنا أنها متميزة بثلاث خصائص:

ـ أنه لا يوجد ما هو أتم منها إقناعا وتصديقا من لدن الجميع.

ـ أنها تستدعي مناصرة العقل لها، بحيث لا تستوجب التأويل إلا بالنسبة للراسخين في العلم، وهم أهل البرهان.

ـ أنها تتضمن التنبيه لهؤلاء على التأويل الحق.

ـ 7 ـ

ثم نقد ابن رشد الغزالي في مسألتين : أولاهما مسألة منهجية أساسية؛ أسيء استعمالها، وهي المتعلقة باستعمال «القياس» الذي اتخذه العلماء قاعدة راسخة، لدى كل من النحاة والأصوليين والمتكلمين، وهي قاعدة الاستدلال بالشاهد على الغائب. فهذا القياس لا يمكن الأخذ به في رأي ابن رشد، إلا في عالم الطبيعة المادية، وفي الحدود التي يفرضها الموضوع الذي نبحثه منها،أما في عالم ما وراء الطبيعة أي عالم الغيب فلا. أما العالم الأول فمقيد بأسبابه المتواترة، محدود في تفاعلاته، وأما عالم الغيب فلا علم لنا بحدوده، ولا بأسبابه، فكيف نقيس علم الله إلى علم البشر، وإرادته تعالى إلى إرادتهم، أو نقيس حدوث العالم في الزمان المطلق إلى حدوث الظواهر الطبيعية.

وأما المسألة الأخرى فهي «إنكار الغزالي للسببية في الطبيعة»، سعيا منه لإنقاذ إرادة الله المطلقة من قانون الحتمية. ومعلوم أن الغزالي ينفي السببية كمبدأ من مبادئ الوجود، أي ينكر أي ارتباط بين الأسباب والمسببات، ويرجع ذلك الارتباط إلى «العادة» ويزعم أن العادة يمكن أن تتغير، كما حصل في عدم إحراق النار لإبراهيم عليه السلام.

يردّ ابن رشد على الغزالي في هذا الموضوع، بقوله إن «العلم» كله ينتفي إذا لم يكن هناك نظام ثابت، قائم على ارتباط الأسباب بالمسببات، وأن وضع «العادة» موضع السببية لتحرير الإرادة الإلهية من الحتمية الطبيعية مجرد سَفْسطة. ويسائل الغزالي عمّن تتعلق به هذه «العادة»، هل هو الله، أم طبيعة الموجودات ؟ ولمَّا كانت العادة هي اكتساب ثبات حدوث أشياء نتيجة تكرارها، فإن الله منزه عن هذا الاكتساب. فلم يبق إلا أنها أي العادة هي طبيعة الموجودات. وحينئذ يقال : ما الفرق بينها وبين الاطّراد بين الأسباب والمسببات، إذ ليس في طاقة الموجود الطبيعي أن يغير طبيعته. أما إن كانت هذه العادة هي تفسير العقل لاطراد الأحداث، على أساس ما تعتاده، لا بما تخضع له الظواهر من نظام ثابت، فهذا نفي لكل وجود موضوعي للأشياء خارج العقل. وبالتالي هو نفي للتعليل من حيث هو، وإبطال لقوله تعالى : ﴿لَوْ كانَ فيهِما آلِهَةٌ إلاَّ اللّهَ لَفَسَدَتا﴾ [سورة الأنبياء، الآية 22] ؛ فها هنا تعليل واضح بالارتباط الحتمي بين وحدانية الله وثبات نظام العالم، لأن هذا النظام المطّرد هو نتيجة حتمية لوحدانية الخالق المدبر، لا شريك له. وبوقوف العقل الإنساني على ترتيب الأسباب والمسببات يكتسب المعرفة العلمية المحدودة بطبيعة الحال. وحينئذ يكون علم الإنسان على مستويين؛ مستوى الحتمية حينما يحيط بمعرفة الأسباب المؤدية إلى حصول نتائجها، ومستوى الظن فقط إذا كان علمه محدوداً بالأسباب. وربما ظن الإنسان أنه قد أحاط علما بالأسباب وهو على جهل ببعضها أو بأكثرها.

على أن ابن رشد، لا يؤلّه العقل، ولا يعتبره قادراً بطبيعته على إدراك كل شيء، بل يؤيد الغزالي في أن ما تعجز العقول البشرية عن إدراكه يجب الرجوع فيه إلى الشرع، وذلك لأن العلم المتلقّى من قِبل الوحي إنما يجيء متمما لعلوم العقل.

لقد حقق ابن رشد ثورة عقليّة من خلال مشروعه التنويري، وذلك بالقياس إلى ما انتهت إليه الفلسفة الإسلامية على يد ابن سينا وأمثاله من مزج بين العقلانية والروحانية. وإقرار بالمعرفة الحدسية الخاصة التي تتوج التجربة الصوفية، هذه المعرفة التي أحلها الغزالي المقام الأعلى، باعتبارها معرفة مباشرة بحقيقة الوجود من موقع الشهود.

وأما ابن رشد فقد اعتبر المعرفة الحقيقية إنما تكون نتيجة طبيعية للنظر العقلي البرهاني، الذي ينطلق أساسا من عالم الحس والتجربة، لا من عالم المثل، أو من عالم الباطن، وأن الحواس هي وحدها الوسيط بين الواقع الخارجي وبين الكليات والمفاهيم المستخلصة من الجزئيات. وأنكر أن يكون لأي تجربة صوفية مهما سَمَت معرفة موضوعية، قابلة للاستدلال والاختبار والنقد، كما هو الشأن بالنسبة للمعرفة العقلية.

ـ 8 ـ

لم يسلم ابن رشد من النقد والردود على آرائه، ولاسيما ما يتعلق منها بالتوفيق بين الشريعة والفلسفة، وظلت الاختلافات حول ما ذهب إليه من وجوه التأويل تزيد في تعميق إشكالية العلاقة بين الدين والفلسفة حتى عصرنا. ومما أُخِذ عليه في هذا المجال أنه ميّز بين العامة وبين الخاصة في الخطاب الشرعي والخطاب الفلسفي. وأنه ميّز بين الظاهر والباطن في الشريعة إلى حد بعيد وأنه جعل من العقل مرجعا للمعرفة العلمية لا غير. وأن هذه الازدواجية في التأويل غلبت عليه سواء في تصور الحقائق أو في تأويل النصوص الشرعية[24].

ومهما يكن حظ ابن رشد أو حظ خصومه ونقّاده من الصواب أو الخطأ، فمن المؤكد أنه رد للعقل الإنساني كل الاعتبار في اكتساب المعرفة العلمية، إلا أنه لم يكن من الممكن لا بالنسبة لمجتمع ابن رشد ولا لعصره أن يدركا بوضوح ما كان يحمله مشروعه التنويري من دعوة إلى ربط الإنسان بالطبيعة، واستعمال العقل والتجربة في معرفة سننها، وقوانينها القائمة على الحتمية السببية، مثلما ندرك ذلك اليوم. ولعله المثال الآخر الذي يؤكد أن المجتمع الإسلامي كثيراً ما تخلى عن الفكر العلمي التقدمي الذي أنتجه أعلامه الرواد، أعني المشروع التنويري لابن رشد في القرن السادس الهجري والمشروع الاجتماعي لابن خلدون في القرن الثامن. فقد ظل المجتمع الإسلامي يجتر موروثه الثقافي في العلوم النقلية، إلى أن صُدِم باكتساح العالم الأوروبي لبلدانه، وبالتفوق الهائل للغرب الذي هيمن عليه، مستعمراً ومحتلا، ليس بحكم التفوق العسكري وحده، ولكن بحكم التفوق العلمي والتكنولوجي، الذي قام على تفعيل دور العقل الأوروبي، بعد تحريره من الوصاية والجمود، وذلك منذ القرن الثالث عشر الذي هزت فيه «الرشْدية» الجمود الكَنَسي، وزرعت بذور العقلانية التي عرف الأوربيون كيف يستثمرونها.

الهوامش

1) أنظر تحليل نزعة هذا العصر في كتابنا «جدل العقل والنقل» الجزء الثاني، ص 79 وما بعدها. والمراجع التي اعتمدناها في ذلك. ط/دار الثقافة سنة 2000.

2) أنظر «رسالة مشكاه الأنوار»، ط/دار الكتب العلمية بيروت ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي 1986. ص9/8.

3) أنظر كتابنا «جدل العقل والنقل»، الجزء الأول، ص 478 وما بعدها.

4) أنظر عن المناخ السياسي العام في الأندلس يومئذ «تاريخ المغرب» للدكتور عبد الله العروي (المعرَّب) ص 167، وأنظر عن السياق السياسي المغربي الذي ظهرت فيه آراء ابن رشد بحث الأستاذ المرحوم محمد زنيبر : ابن رشد والرشدية في إطارهما التاريخي. أعمال ندوة علمية. بكلية الآداب بالرباط سنة 1978. لاسيما ص 24.

5) «الذيل والتكملة» لعبد الملك المراكشي، ج 6/25.

6) كتاب «الإعلام» للمراكشي ج 4/131، وكتاب «حضارة الموحدين» للأستاذ محمد المنوني، ص 17. لكن الدكتور محمد بنشريفة يشك في هذا الخبر. متوقفا في الأخذ به : أنظر ابن رشد الحفيد. ص 52/53.

7) «الضروري في السياسة» (مختصر كتاب السياسة لأفلاطون) تعريب أحمد شحلان ط/مركز دراسات الوحدة العربية بيروت 2002.

8) المرجع السابق، ص 241.

9) أنظر عن مؤلفات ابن رشد :

1) «كتاب الذيل والتكملة» للمراكشي،

2) كتاب جورج قَنَواتي : «ابن رشد وتأثيره في الفكر الإنساني». ط/المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم. القاهرة 1978.

3) و«تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب» للأستاذ محمد لطفي جمعه، مطبعة المعارف بمصر 1927. ص 147/151.

4) و«ابن رشد الحفيد». سيرة وثائقية للدكتور محمد بنشريفة. ط/1999 ص 24 وما بعدها.

10) أنظر «عن الصفة النضالية لمشروع ابن رشد» بحث الأستاذ محمد زنيبر «ابن رشد والرشدية في إطارهما التاريخي». ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الاسلامي. ص 8/7.

11) أنظر في تحقيق أسباب هذه المحنة دراسة الدكتور محمد بنشريفة عن ابن رشد الحفيد، ص 71/60.

12) في هذا السياق نذكر ما رواه «المعجب»، ص 172 من طلب الخليفة الموحدي أبو يعقوب يوسف بن عبد المومن من صديقه الفيلسوف ابن طفيل أن يقرب مضامين الفلسفة من أفكار الناس بشرح غامضها وتسهيل عبارتها. فاقترح ذلك على ابن رشد الذي نهض بذلك برغبة من الخليفة الموحدي «المعجب» 172.

13) أنظر دراسة الدكتورة زينب الخضيري. «أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى». دار التنوير، بيروت 1985. ص 56 وما بعدهما.

14) في مقدمة من اعتقدوا ذلك المستشرق إرْنسْت رينان Ernest Renan في كتابه عن ابن رشد والرشدية، (Averroès et l'Averroèssisme) وجاء فيه أن أرسطو نظر في الكون نظرة ثاقبة، ففسر ظواهره وحل غوامضه، ثم جاء ابن رشد فألقى على فلسفة أرسطو نظرة فاحصة وشاملة. أنظر كتاب «تاريخ فلاسفة الإسلام» للأستاذ لطفي جمعة، ص 151.

15) أنظر بحث الأستاذ أحمد فؤاد كامل بعنوان : «ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي» ـ أعمال ندوة علمية عن ابن رشد، بكلية الآداب بالرباط. ص 210/183.

16) من هؤلاء الدكتور محمد عابد الجابري، في بحثه «المدرسة الفلسفية في الغرب والأندلس». أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي، لكنه يعتقد أن ثورة ابن رشد كانت جزءاً من الثورة الموحدية. أنظر صفحات 135 وما بعدها.

17) يتعين التنبيه إلى أن الموقف الإيجابي من استعمال «المنطق» عند ابن رشد، سبقه موقف مماثل من المنطق والفلسفة لدى فقيه الأندلس الكبير ابن حزم (–456هـ) فقد سبق لابن حزم أن ألف رسالة بعنوان : «التقريب لحد المنطق» قبل قرن من اشتغال ابن رشد بالفلسفة. وجاء في هذه الرسالة قوله : «ولقد رأيت طوائف من الخاسرين شاهدتهم أيام عنفوان طلبنا وقبل تمكننا من المعارف وأول مداخلتنا صنوفا من ذوي الآراء المختلفة كانوا يقطعون بظنونهم الفاسدة، من غير يقين أنتجه بحث موثوق به، على أن الفلسفة وحدود المنطق منافية للشريعة». أنظر «رسائل ابن حزم» تحقيق إحسان عباس. الجزء الرابع. ص 34.

18) أنظر كتاب الدكتور محمد عاطف العراقي : «النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد». ط/دار المعارف 1979. ص 301/307.

19) نفس المرجع. ص 311.

20) «فصل المقال لابن رشد». ط/دار المعارف. ص 33.

21) المرجع السابق ص 35.

22) المرجع ص 46/47.

23) «مناهج الأدلة». ص 180/179.

24) «تهافت التهافت.» ص 255. أنظر تفصيل الردود على أفكار ابن رشد عند الأستاذ العراقي : «النزعة العقلية عن فلسفة ابن رشد». ص 313. وما بعدها.